

講演

## 魯迅と内村鑑三

伊藤虎丸

### 一、はじめに

本学の日本文学科には、新任者は必ず就任講演というものをしなければならぬという慣例がありなのだそうで、私にもやるようにとのお申し付けがありまして、実は大変困ってしまいました。私は元来、慣習というものはどしどし変えていいものだと考えているのですが、この慣習については、大学としては当然そうあるべき、大変立派な尊重すべき慣習であるように思われまして、私もこの大学のファカリティのメンバーとしてお招きを受けたものである以上、スジとして、嫌です、お断わりしますと頑張るわけには参らぬことのように思われました。しかし、お話できるような材料の手持ちもありませんし、また新しく材料を集めて新しい論文を準備する余裕など、新学期、それも転任早々のことでもありません。すっかり困ってしまい、テーマが決められない

まま期日が迫って来て、先日、「これから揭示をするから題目を出して下さい」という電話が研究室からかかって来て、その電話口で苦しまぎれに突嗟に申し上げたのが、今日のこの題目です。昔、徳富蘇峰が『杜甫と弥爾敦』という大層大きな本を書いておりまして、学生時代に、こういうのは「対比」ではあっても、「比較」研究とは言えないものだというような話を比較文学の先生からうかがった記憶があるのですが、「魯迅と内村」などという題は、自分でも、この蘇峰の本のことなど思い出してしまいううな、いかにも浅薄な題目です。そもそもこういう題目の立て方が、私が近年多少調べてきた魯迅を、私が所属することになった日本文学科と、女子大のキリスト教とに結びつけてお話ししようという軽薄なサービス根性から出たものでして、全く「学問的」な発想ではないわけです。皆さんはこういう事をやってはいけません。しかし、言い訳けのようですが、こういうテーマを立

てるについては、私がこのところやって来た勉強の経過から言つて、多少の必然性がなかったわけではありません。

今日お話しすることは、要するに、魯迅と内村との間には、どこか似たところがあるということを出発点にして、そのことの、意味を考えてみたいということですが、「就任講演」というのは一種の自己紹介でもあるわけでしょうから、はじめに、そういう意味を含めて、私が「魯迅と内村」などという甚だ浅薄なテーマを掲げることになった理由とその経過から話をはじめたいと思います。

× × ×

何度も書いたたり言ったりして来たことですから、ごく簡単に申したいと思いますが、私の出発点は、竹内好の問題提起にあったと言えます。比較近代化論とでも言うのでしょうか、日・中近代の比較というテーマを、戦後の日本で最初に提起したのは竹内好氏でした。氏は、西欧の衝激 (Western Impact) を契機として、はじまったアジアの近代化 (というより「被」近代化) の過程の中での、日本と中国との西欧近代受容の態度を比較して、「中国は保守的だったために悲惨に陥ったがダラクは免れた。日本は進歩的だったために悲惨に陥ることは免れたがダラクした」と言い、「回心と転向とは変るといふ点では同じだが、前者が抵抗に媒介

されるのに対して、後者は無媒介である」という観点から、日本「近代」を、「抵抗」を欠いた適応型の「転向文化」、「優等生文化」と呼んで、これに魯迅における「抵抗」と「絶望」の深さを鋭く対置しました。この中国イメージは、侵略戦争に帰結した明治以来の日本型近代 (「優等生」の目には中国やアジアは、「劣等生」「後進国」としか映らない) への反省、批判のための軸として中国近代を「型」として対置したもの、つまり「方法としての」中国像だったと言えるでしょう。

竹内さんは、時に誤解されるように、中国を持って来て「反」近代化を唱えたのではなく、むしろ逆に、明治維新に次ぐ第二の「開国」 (つまり西欧近代の原理に基づく新国家の形成) などとも言われた戦後の思潮の一環として、イデアルタイプスとしての「近代」を堅持して、その受容のあり方における近代「主義」を批判したのだと言えます (氏の言う「近代主義」とは、西欧近代を、それを産んだ人間の主体的精神から学ぼうとせず、封建的な上下意識を残存させたまま、いや、まさにその故にこそ、西欧が産んだ結果である既成の「近代思想」や「近代技術」を權威化し、ドレイ的な勤勉さで「優等生」的にそれを学ぼうとし、また学ぶことが可能だと考えた、そういう「意識形態」のことです)。——このような「竹内好の問題提起」は、価値観のトータルな転換が

強く志向された戦後の風潮の中で、私にとって大きな思想的衝激力を持つものでした。私はその影響の下に中国近代文学の勉強を始めたわけでした。今日の話のテーマの最初の出発点として、まずこのことを申し上げておかなければならないでしょう。

卒業論文には、私は大正中期の日本留学生が作った文学グループ（創造社）の小説家、郁達夫を取り上げました。郁の代表作『沈論』（一九二二）が、佐藤春夫の『田園の憂鬱』と、一見全く内容を異にするにもかかわらず、実は、方法的にはその強い影響下に書かれたものであることを推定し、それを手がかりに「創造社の浪漫主義」と言われるものが、中村光夫氏が「写実主義に偽装されたロマン派文学」と呼んだ『風俗小説論』日本自然主義の文学理念を継承したものであることと、そのことの中国近代文学史における意味を論じたわけですが、これは、竹内氏が「中国型」近代を代表させた魯迅の場合と対置して、同じ中国文学の中での「日本型」近代の運命を見ようとしたものとも言えるだろうと、思っています。<sup>(注1)</sup>

（注1）『沈論』論（1）、（2）（『中国文学研究』1：3号一九六一～六三）

その後、一九六〇年代の後半から、私の関心は改めて魯迅、それも特に初期、つまり日本留学時代（一九〇二～〇九）の魯迅に向かいました。その理由については別に触れたいと思いますが、と

もかく、初期魯迅の評論をいろいろ調べたり考えたりしていくと、そこには、後の文学者魯迅の思想の原型、骨格とでもいうべきものがすでにこの時期にはつきり出て来ていること、しかも、それが当時の日本文学との間に非常に多くのものを共有していることに気付かされたわけです。<sup>(注2)</sup>

つまり先に調べた創造社の人々（大正期の日本留学生）のみならず、魯迅もまた留学期の日本文学との間に、ある種の「教養」（文学観・社会観を含めた人間観）を共有していた。——前者が共有していたものが、たとえば、アーネスト・ダウスン、世紀末文学、『苦悶の象徴』、芸術家、靈感、天才などといった言葉であったとすれば、後者が共有していたものは、カーライルの『英雄崇拜論』、ニーチェ主義、文明批評家、詩人、また前者とは殆んど全くといってよいほど異った意味での天才という言葉などであった。——さらに考えてみると、ごく大まかに見ても、このような関係は、魯迅に先行する梁啓超と明治の政治小説との間にも、またその後の中国革命文学（『創造社の左旋回』）と大正末・昭和初のプロレタリア文芸理論との間にも見出し得るものです。つまり、両国の近代文学は、十九世紀末から一九三〇年代末のあの不幸な戦争による断絶に至るまでの間、それぞれの時期において、一種の「同時代性」を持っていたということが、或いはごく当然のこと

とかも知れないけれども、言えるのではないかと思うのです。

更にもう一步抜けて言えば、韓国などをも含めたアジアの近代文学が、世界規模での思潮の変遷を共有していたということが、これも当り前の事かも知れませんが、言えるのではないだろうか。たとえば、中国人留学生たちが東京で『創造』という名の純文芸雑誌の発刊を計画していた一九二〇年頃、韓国にも既に同じ誌名の雑誌を発行していた作家グループがあり、作品の傾向にもどうもある種の共通性がありそうである。そしてこの「創造」という言葉は、「大正の文化主義」の特徴として指摘される「消費における生産的契機の強調」(内田義彦「知識青年の諸類型」)を端的に表現しているように思われます。つまり、内田氏は、明治の「政治青年」、明治末・大正の「文学青年」、大正末・昭和初の「社会青年」、昭和十年代の「市民社会青年」といった日本近代における「知識青年の諸類型」の遷移を見ておられるわけですが、そこに指摘されていることは、たとえば、魯迅の世代と創造社の世代と革命文学派の世代との間に見られる知識青年像の変遷について、ある程度そのまま当てはまる所があるように思われるのだが、それでは韓国の近代文学の場合にはどうであろうか……と(注3)いったことが、考えられるように思うのです。

そうした観点から見た時、少くとも初期(留学時代)の魯迅に

ついては、竹内氏はその最後の仕事になった『魯迅文集』(筑摩書房)でも、「留学時代の魯迅の文学運動は、日本文学とは没交渉だった」「この点がおなじ留学生の運動でありながら、十年後の創造社とはきわ立って対蹠的である」(第一巻解説)と言っておられるが、この見解は修正される必要がある——と言うより、氏の観点は、日本近代を批評するために、魯迅と日本文学とのちがいを強調するところにあるわけで、それは今日においても大切な観点だけれども、同時に上のような、もう一つの別の観点(従ってまた方法)も成り立ち得るし、またそれが今日求められている「中国像の再構成」のためにも、また、日本近代の「伝統」の掘り起こしを通して、アジアの国々との間の文化上の交流、連帯の道を模索するためにも、必要な観点ではないかと思うのです。そして、そういう観点から明治文学と魯迅との関係を調べていった時、西欧Ⅱ近代の受容の形として、私なりに理解した「魯迅型」(あるいは「抵抗」型)と、ある意味でもっとも近い(注4)かたちで西欧の衝激をうけとめた人として、直接の影響関係は検出できないけれども、内村鑑三が浮かんで来たわけです。

そこでまず留学時代の魯迅と日本文学との間の関係について、これまでにすでに明らかにされていることについて、ざっとご紹介しておきます。

(注2) 「明治三〇年代文学と魯迅」(八日本文学V一九八〇・六 日本文学協会)

(注3) 「問題としての創造社」『創造社研究』一九七九 汲古書院

(注4) 「初期魯迅のニーチェ理解と明治文学」『加賀博士退官記念中国文史哲学論集』一九七九・三 講談社

## 二、魯迅と明治文学

魯迅は、一九〇二(明治三五)年から〇九(明治四二)年まで日本に留学しました。数え年二二歳から二九歳までの足かけ八年間の留学です。この八年間に、魯迅はかなりの数の評論や翻訳をしているのですが、その中のある部分が、当時の日本人の著作をいわばタネ本にしていることが、近年の研究で明らかになっていきます。詳しいことは、北岡正子『『摩羅法力説』材源考ノート』などを見て頂きたいのですが、たとえば、バイロンについては木村鷹太郎『文界の大魔王バイロン』、シェリーについては浜田香澄『『シェリー』に拠って論を組み立てている等々のことが指摘されているし、また、軍備、実学にまさる「詩」の力を語るために引用するドイツの青年詩人ケルナーの事蹟は、石川啄木が『渋民村より』の中でその読後感を感動を以って書いているのと同じ雑誌『帝国文学』に載った斎藤野の人(高山樗牛の弟)の『詩人ケヨルネル』という文章に拠っていることも知られています。——つ

まり、魯迅の初期評論のヨーロッパ十九世紀文芸の紹介に関する部分は、少くともそのかなりの部分が、そうした日本人の著述及び当時日本で広く読まれていた外国書(たとえばカーライルの『英雄崇拜論』等々……)の、少々乱暴に言えば、「ノリとハサミ」による切り貼りによって出来ているとさえ言えることが、わかって来たわけです。

もちろん、私は、こういう事実が明らかになった以上、当時の魯迅の文学運動を「日本文学とは没交渉だった」という竹内さんの見解が誤っていたことは既に明らかだ、などと言うつもりはありません。「ノリとハサミ」の作業があったことは、必ずしも「影響」関係の証明にはなりません。逆にノリとハサミが使われているために、その使い方の中に、まぎれもない作者の個性が、却ってハッキリと浮び上って見えるという場合があります。初期魯迅の評論は概してそういうものだと言えます。況して当時の魯迅は評論の外に翻訳をいくつもしており、それらの材料として、とくに東欧の少数民族の文学などについては、翻訳はおろか原本も、日本ではなかなか手に入れることが困難で、丸善を通して直接外国へ注文したりしたことも知られているので、西欧文学の受容の全体についても、当時の日本文学での流行に、無条件、無原則に乗っていたということは言えません。私が魯迅と明治三十年

代文学との「同時代性」と言うのは、こうした「ノリとハサミ」の事実そのものとは、少しちがうことです。

魯迅は明治三五年の春に日本に來ました。その年は、橋川文三氏が、この時のような「有頂天な樂觀的気分」は、その後の日本歴史の中で、もはや見られないものであった、と言われる八日英同盟V締結の年であり、同時に我が国における「第一次のニーチェの流行」が頂点に達した年でもありました。

この時の我が邦におけるニーチェの最初の流行は、時期的にはちょうど、「日清・日露兩戦後の間」の十年間に当っており、しかも、「いわば青年フアウストのように、二つの魂」を抱いていた」といわれるような、この時代の日本の精神状態の矛盾を反映して、僅か数年の間のことですが、そこにはある種のニーチェ像の変遷と言うべきものが認められるように、思うのです。簡単に言ってしまうと、それは、当初の國權論などを反映した「積極的」哲学への期待から始まり、十九世紀文明の流弊に対する「文明批評家」としてのニーチェ像を橋渡しにして、結局、高山樗牛の所謂「本能主義」者という所に到りついて定着したという風に見えます。この樗牛の、日本主義からニーチェ主義への転換について、西尾幹二氏は、「絶対というものを求めて、それを樗牛は

『美的』とよんだ。それは本能の赴くままという意味であって、秩序に対立する自由、組織に対立する個人という、日本のその後を支配する近代主義的社会観・人間観と結局樗牛は同じことを言っているのである」と言っておられますが、ここに言われている「近代主義的社会観・人間観」は、私などが片岡良一氏や中村光夫氏によって理解している、日露戦役後における日本自然主義文学（ここで日本近代文学が一応の成立をみたとされる）の「社会観・人間観」と同じものである。そしてそれは、「外部的拘束としての規範」とそれに対立する「拘束の欠如としての感性的自由」の意識（丸山眞男『日本における自由意識の形成と特質』）という形で、今日もなお学生諸君をふくめて、日本人の中に根強く生きているものだと思うのです。——つまり、この十年間のニーチェの流行、そこでのニーチェ像の変遷は、日本近代文学史の上で、このような「感性的」な「自由」乃至は「自我」意識の成立を橋渡しする位置にあるように思われるのです。

さらに、こうしたニーチェ像の変化といわばパラレルな現象として、たとえば、『日本人とキリスト教』（小川圭治編、三省堂）という本にまとめられた本学比較文化研究所のお仕事や、溯って、今度学長になられた隅谷三喜男氏の『近代日本の形成とキリスト教』（新教出版社）や山路愛山の『日本教会史論』にも指摘され

ている、明治二十年代から三十年代にかけての日本のプロテスタント教会の「変質」（小川氏はこれを「山路—隅谷仮説」と呼んだりしている）や、また、上にも申しました内田義彦氏が「知識青年の諸類型」（岩波書店『日本資本主義の思想像』所収）の中で言っておられる「政治青年」から「文学青年」への知識青年の類型の変遷などがあった、と言えるのではないというのが私の考えです。

言いかえれば、上に申しましたニーチェ像の変遷とは、つまりニーチェの「極端なる個人主義」に対する理解の変化を意味していた。アジアの近代化という問題でいえば、ヨーロッパ近代思想のいわば根本とも言うべき「個」の思想の受容、あるいは、「凡そ近代的人格の前提たる道德の内面化」（丸山真男『超国家主義の論理と心理』）の問題に関して、明治二十年代から三十年代にかけての時期に、ある一つの岐れ道があったのではないかということです。上の内田氏の言う「類型」に即して言えば、二十年代の、日本自身がまだ被植民地化の危機感をひしひしと感じていた時代、「国家の独立」のための必須の前提条件として「個人の独立」が考えられていた「政治青年」における「個」が、生産的能動的な性格を持つ、意志的な精神（内田氏のいう「モラル・バックボーン」）だった時期から、明治の政治体制がもはや不動のもの

となり、その体制の外に（体制そのものは黙認して）「自我」の目覚めを経験した「文学青年」における、消費型の、感性的な「自我」意識への変遷を、ニーチェ像の変遷は語っているのではないかと、ということなのです。そこには、一つの岐れ道があった、つまり、「倫理の内面化」（それが行なわれぬままにヨーロッパ近代が産んだ「結果」だけが貪欲に勤勉に学ばれたのがその後の日本「近代」であった）の別の可能性がそこにはあった。ちょうどこの時代に日本に留学していた魯迅におけるニーチェの個人主義に対する理解は、そのことを語っているのではないかと思うのです。

初期魯迅の思想は、一言でいえば、「物質を排して精神を重んじ、多数を排して個人を尊重せよ」という言葉に代表されるニーチェ思想（「ニーチェ風の進化論的倫理観」「個人主義」「唯心論……」）だったと言われます。確かに、魯迅におけるニーチェの影響は非常に深いものがある。そして、そのことは彼の留学して来た時が、ちょうど我が国におけるニーチェの流行が頂点に達した年だったことと、無関係な事だったとは言い得ないでしょう。事実、初期の評論に見られるニーチェへの言及、乃至はニーチェの影響と見なし得るものを見ていくと、上に「積極的哲学への期待」「文明批評家」としてのニーチェと言ったものが、前に触れたバイロン

などの場合のような「ノリとハサミ」といった直接の形ではなく（つまり、より深い「影響」関係として）見出されます。ただ——それが私が「岐れ道」と言ったものですが——、第三に挙げた「本能主義」というニーチェ理解は、魯迅の場合、全く見出せません。魯迅がニーチェの「超人」において、いわばその象徴を見出したところの、西欧近代文明を生み出した「根底」、その「神髄」として「精神」、あるいは「個人」としての「人間」は、(一)主観内面性、(二)傲岸なまでの強烈な意志である自我、(三)既成のものに対する反抗を通してのあくなき発展、をその本質とするものでした。

つまり、魯迅は、「極端なる個人主義」「十九世紀文明に対する文明批評家」というニーチェ像を当時の日本文学と共有した。ニーチェに十九世紀の物質主義、民主主義、科学万能主義等々への批判を見出しながらも、結局はニーチェから「反近代」ではなく「近代」を受け取ったという点でも、後進国アジアの文学者としての条件を同じくしていた。しかし、魯迅がニーチェから受け取った西欧近代文明の「神髄」たる「精神と個性」は（それがまた彼の文明批評の原理でもあった）、竹風や樗牛の場合のような、国家、制度、科学、秩序等々に対置される「感性的自由」（竹風は「自由の本能」といいます）ではなく、制度や科学や道徳を産

み出す「根底」にある主体的精神（つまり意志的な自由）であり、このような精神の根底を欠いた、立憲議会、富国強兵等々……の紛々たる主義や改革案のすべてを批判したのが、当時の彼の文明批評だったわけです。——このような「ニーチェの個人主義」に対する把握は、日本文学との対比でいえば、樗牛の「本能主義」という理解への到達とはむしろ逆の方向に向かっていて、内田義彦氏の指摘されるような意味での、明治二十年代以前の「政治青年」の「モラル・バックボーン」（つまり、「個の独立」の主張、封建時代の「奴隸根性」を否定する「独立の精神」の強調）により近いと言えることが出来るでしょう。

このような、いわば、人間を「真の人間」たらしめている「精神」と「個性」を中国人は欠いている。人民の中にそれを呼び醒ますことこそが、中国革命の第一前提である。そしてそれをなし得るものは、「当時の私の考えでは、当然文学しかなかった」と、魯迅は医学を捨てて文学に転じた時のことを、後に回想しています。このような任務を担う「少数の者」こそが、魯迅における「精神界の戦士」としての「詩人」であり、「天才」でした。

かくて、かかる「詩人」の「心の声」「内なる光」が、今は「民生艱難のゆえに」日々薄れている「朴素の民」の「純白の心」を共鳴板として、やがて「集まる者雲の如く」、全人民が立



ち上ることを期待するのが、夙に丸山昇氏が指摘したように（平凡社東洋文庫47『魯迅』）、当時の魯迅におけるやや「樂觀的」な革命イメージであり、青年の客気と共に自らをもこのような「精神界の戦士」に擬して、「詩人が跡を絶った」「寂寞」の中国（裏返せば、声を揃えて鳴く鳥の如き「志士」たちの「悪声」が氾濫する「喧騒の世」）に、予言者エレミヤに代って真実の言葉を発し、民の主体性を呼び醒まそうとしたのが、当時の彼の文学（「革命」運動だったといえるでしょう。私はかつて、このような「文学」あるいは「ことば」理解を、「啓示とは主体性の喚起である」と言われるような意味で、「啓示の文学」と呼んだことがあります。（『魯迅と終末論』一九七五）。

つまり、ここには、「詩人」の「心声」と、「朴素の民」の「純白の心（情性）」という二極構造がみられます。言いかえれば、魯迅が伝統文化とは「水と火のように」異質で、しかも「古代を越え、東亜を凌駕している」優越性を持ち、「長く通行する」ものと認識した、普遍的価値としての西欧近代の精神と、それを受けとめ（受肉し）自己変革（同時に自己回復でもある）、つまり「回心」を遂げ得る主体としての真の国粋（彼はそれを、今や僅かに古人の記録と朴素之民の中に見出し得るのみだと言っています）との二極構造、とも言えるでしょう。——このような

「欧化」と「国粋」との関係を、魯迅の留学時代の日本文学のナショナリズムと対比して見ていった時、いわばもつとも近い形として思い浮かぶのが、内村鑑三の有名な「二つのJ」（イエスとジャパン）という命題です。なぜなら、これは時に誤解されるような「二元論」ではなく、普遍と主体との「二極構造」であるように、私には思われるからです。

——以上が、実は前置きで、今日の話は、本当はここから始まるわけです。

### 三、魯迅と内村が共有した時代について

内村鑑三（一八六一—一九三〇）は、魯迅より、ちょうど二十歳年長になります。年譜を見ますと、明治二十四年の「不敬事件」で一度は社会的に葬られた内村が、八万朝報Vの英文欄主筆として迎えられて東京に帰って来たのは明治三十年のことです。魯迅が日本に留学した明治三十五年前後は、たとえば、宗教と社会主義の問題で論争したり、非戦論を唱えて堺枯川、幸徳秋水と共に万朝報社を退社したりなど、東京に住んで盛んに筆を振っていた時期ですから、当時魯迅が内村を読んだという証拠あるいは証言は何もありませんが、少くとも雑誌等でその名前くらいは見ていただろうと思われれます。また内村は文筆家である以上に講

演家でもあったわけで、たとえば正宗白鳥は、「青年期の私に最も感銘の深かった内村の講演は、明治三十一年（私の二十歳の時）一月から、月曜日毎に神田の青年会館で開催された文学講演であった。私は……千里を遠しとせず通っていた」（『内村鑑三』細川書店）と書いています。時期は少しズレますが、当時青年の間で人気の高かったそうした「文学講演」の一つを、ある日、魯迅が和服に袴姿で聞きに行った、などという想像も出来ないことではないかもしれません。ともあれ、直接の影響関係といえ、以上のような程度のこと、ある時代の雰囲気は何年かの間共有したというくらいのことしか言えません。魯迅と内村がどこか似ている、と言う時、まず問題になるのは、そうした共通の時代の雰囲気あるいは教養ということでしょう。

たとえば、上に引いた内村の「文学講演」と言った時の「文学」の意味です。今日では「文学」というと殆んど「小説」と同義語ですが、この時代の「文学」はもっと広い意味を持っていたといえるのではないのでしょうか。講演で内村が取り上げたのは、具体的にはカーライル、ダンテ、シルレル等々で、場合によってはマーコレーの『万国史』などまで含まれたかも知れません。彼の『基督信徒の慰め』も彼自身の言葉では「基督教文学」と言われています。つまり、内村における「文学」は、主として、詩と

評論であった（彼は小説は嫌いだったそうです）。これは何も内村だけに限ったことではなく、文学史に「詩と評論の時代」と言われたりするように、ある程度、この時代に共通することだったように思われます。

このことは、単に文学のジャンルの問題ではなく、文学と実業あるいは科学との関係の問題でもあったと思われます。つまり、先に引いた内田義彦氏が、「大正の文化主義」について、「文化を生産プロパの外におく点で明治と区別される」と言っておられることにかかわる問題です。言いかえれば、この時期には、文学はまだ、科学や実業や政治の外にあってこれと対立するものとはとらえられていなかった。「政治（＝組織）外的拘束としての秩序」対「文学＝個人＝感性的自由」という、これもすでに触れました「近代主義的」文学観はまだ成立していなかったという風に言えるのではないか。（魯迅の、「幻灯事件」を契機とする文学への転向を、このような「日本的」な構図で理解することの誤まりは、かつて丸山昇氏が指摘したことですが、それは実は樗牛以前の日本文学についても言えることではなかったかと思うのです。）少くとも内村は、たとえば『後世への最大遺物』（明三〇刊）の中で、人が後世へ遺すべきものとして、第一に「金」をあげ、次いで「事業」―「思想」―「文学」―「教育」―「勇ま

しい高尚な生涯」を並べて、（対立するものとしてではなく連続的に）挙げています。「文学者の事業」という言い方もしています。が、ここでの「事業」という言葉は、今日の使われ方と少しちがって、英語の「エンタープライズ」という言葉が持つ、冒険的精神の働き、とでもいうべきニュアンスを強く持っているようです。この講演の中で彼は日本人の「源氏物語的の文学思想」を強く攻撃して「文学といふものはソナなものではない……我々の心の有のままを云ふものです」と言っていますが、『何故に大文学は出でざる乎』『如何にして大文学を得ん乎』（明二八）において、「言うを休めよ、詩歌は科学の反対にして……」と言い、大文学を得るためには「世界精神」の涵養こそが必要だとし、その世界精神をより具体的には、「大文学は気魄なり」といい、「人たることなり、人の面を怖れざることなり、正義を有りのままに実行することなり、輿論と称する叟々の叫びに耳を傾けざることなり、富を求めざることなり、爵位を軽んずることなり、これ大文学者の特性として最も貴重なるものなり」と言っているのも、全く同一の趣旨でして、しかもこういう議論を、魯迅が『摩羅詩力説』や『破惡声論』などに書いていることと読みくらべると、ある点では同一人物の論であるかとさえ思われるほどです。（魯迅のいう「心の声」「内なる光」とは「心のありのままを云ふもの」だと

言つてよいでしょうし、「世界精神の涵養」ということは、後に見るように魯迅においても重要なモチーフですし、「人たること……」以下はこれまた魯迅が「詩人」「精神界の戦士」について繰返し言うところと全く符合します。）またもう一つ、内村は、その卒業講演の題目は『科学としての漁業』であり、また『地人論』を書いて、日本の地理学の草分けの一人でもあったそうですが、魯迅もまた地質学や生理学を学んだ科学者であり、彼がニーチェ等に見出した「精神」「個性」は、それに先立って、彼がとらえた「科学者の精神」「科学史教篇」などのいわば延長上にあるものだったことが、偶然とだけは言い捨てられない兩人の経歴上の共通点として指摘できます。

魯迅と内村が共有したものの第三として、たとえば、西尾幹二氏が、高山樗牛の文章について、「そこにはニーチェと同じように世を憤る声は確かにあるので、内村鑑三の『何故に大文学は出でざる乎』という叱咤激励調の声の出た時代の雰囲気というものを考えてみる必要があるだろう」と言われているような、ニーチェの流行の心理的基盤でもあったであろう「時代の雰囲気」があげられます。それは、魯迅や内村の文章の文明批評的な態度の共通の背景でした。十九世紀文明の物質主義や平等主義への批判を、少くとも枠組みとしては、兩人は、時代と共有していました。た

だ、その枠は同じくニーチェに拠りながら、魯迅と日本のニーチェ主義者との間には、批評の原理（すなわちニーチェ理解）に大きなちがいがあつたことは、先程申したとおりです。そして、そのちがいは、ニーチェには批判的だつたと思われる内村との近きでもあつたように思われます。

第四に、この時期の日本にあつた文化上のナショナリズムが挙げられます。これは、今申しました両者の「文明批評」的態度と、いうことと実は同じ事です。内村が熱烈な愛国者であつたこと、しかしその愛国心が、たとえば非戦論の主張などからも知られるように、決して単なる「国家」への忠誠心ではなかつたことも、もう申すまでもないでしょう。「国家」が異民族支配の清朝を意味していた魯迅においては、この点は一層明確でしたし、彼の民族主義は、実は民族の回心、民族の倫理性の回復を第一にめざすものでした。このような「文化上の」ナショナリズムは、魯迅と内村が共有したものだつたばかりでなく、日露開戦当初の「熱烈なる愛国少年」だつた啄木についても指摘されていることです。

（米田利昭「啄木はどういう詩人か」日本文学Ⅴ一九七七・五）。そして、その背景には、新渡辺稲造の『Bushido』（一八九九）、岡倉天心の『Ideals of East』（一九〇三）、『The Awakening of Japan』（一九〇四）、『The Book of Tea』（一九〇六）などが相継いで書かれた

時代があつたと言つてよいでしょう。内村の『Japan and Japanese』（一八九四、後に『Representative Men of Japan』と改題）は、それらの著作の中で、いちばん早い時期に書かれたものです。

以上、魯迅が内村と共有した時代の「精神状態」について、橋川文三氏は、「すべて曖昧な若さ」と「混沌」を指摘しておられますが、この時代の教養ないしは文化の性格として、第一に、文学が、倫理・宗教あるいは科学や政治ともまだ分化していなかつたこと（「芸術家意識」や「学者意識」が成立したのは大正期の特色だといわれます）、その意味で多かれ少なかれ文明批評的性格を持っていたということがあるのではないのでしょうか。

このことはまた、ヨーロッパ近代の受容のかたちということでいえば、「近代」の道徳・思想・文学・科学……がまだバラバラにされず、まさに一つの「文明」、封建の旧日本のそれとは異質な文明として受けとられていたということでもあつたのではないのでしょうか。そしてそれは、端的には「世界精神」と言われ、より具体的には、封建的な旧道徳に対して「独立」の精神の強調という形で受取られていたと言えます。（正宗白鳥は、内村が『何故に大文学は出でざる乎』で、「世界精神の涵養と注入」の必要を説いていたことを回想して、「世界精神といふ事には、あの頃

の我々は文句なしに感激してゐた」と書いています。

この「世界精神」、もう少しハッキリ言えば「独立の精神」、の涵養が、日本国家の独立という至上の命題と切り離し得ない形で結びついていた所に、この頃までの日本人の「精神状態」の特徴があったということでしょう。「日本国民」が、「四十年持ちつづけて来た国際的緊張感から解放され」、「自分の内面のなかで国家的価値というものを第一位に置くという精神構造をひっくり返して国家より高いものをつくり出すための消極的、条件が生まれた」のは、日露戦争が勝利に終わった後だとされます（藤田省三『大正デモクラシー精神の側面』）。しかし、このような「世界精神の涵養と注入」、もっと拡げて言ってしまうえば「欧化」が、鹿鳴館式の皮相のものにせよ、内田氏の所謂「政治青年」における「独立の精神」の強調にせよ、それが、「条約改正」等々の、いわば直接の政治的、独立のため必須条件と考えられていたのが、明治二十年代までの特徴だったとすれば、そうしたナショナリズムが、文化上の独立の主張、国粹主義の形を取ってあらわれるようになったのが、直接の被植民地化の危機感がひとまずは遠のいた日清戦争勝利の後だったと、言えるのではないのでしょうか。上に引いた英文の諸著作の最初に位置する内村の『代表的日本人』の序文が「黄海海戦勝利の翌日」に書かれていることは、それを象徴的

に語るものではないだろうか、と考えられます。このような「文化上のナショナリズム」は、同じく日清戦後に、時を同じくしてあらわになって来た「産業社会化の病理」や、「大膨脹時代」「膨脹日本」の浮薄さへの批判という文明批評的性格を持つものでした。そしてまた、このようなナショナリズムは、国権論や「キリスト教いじめ」という面では内村のいわば「敵」であった高山樗牛（彼は井上哲次郎の弟子でした）の日本主義についても、共通して言えるのではないか、その意味で、内村の日清戦争支持から日露戦争反対への変化と、樗牛の日本主義からニーチェ主義（本能主義）への転換も、パラレルな現象としてとらえられるのではないだろうか——つまり、このような「文化上のナショナリズム」は、「日清・日露両戦役の間」の日本の「混沌」と「曖昧」の一つの側面、言いかえれば、この時代の日本文学の思潮の特徴的な性格の一つ、と言えるのではないだろうか、と思うのです。

このようなまとめ方が、日本文学研究者の側から見ても、今更言うまでもない常識的なことであるか、それともまるで見当ちがちな非常識なことなのか、私にはわかりませんが、中国近代文学の側から見ると、ここにまとめたような諸特徴が、魯迅には見出されるが、十年後の大正期の留学生（創造社）には見出せないもの

として指摘出来るように思われるのです。

そこで、もし以上のような、いわば共通の「教養」という文化的なベースが認められるとしたら、その上で、内村と魯迅とのナシヨナリズムには、どのような類似とまた差異とが見出されるかということが次の問題になります。

#### 四、『代表的日本』人の奇妙さについて

この「文化上のナシヨナリズム」という事に関して、思い出すのは、昔読んだ河上徹太郎氏の『日本のアウトサイダー』（新潮社）という本のことです。——明治以来の日本近代の特徴は、『正統思想』が形成されなかったことだ（強いて言えば「立身出世主義」しかない）。日本近代思想の『正統』は『アウト・サイダー』によって担われて来たという奇妙なことになっているとして内村鑑三、石川啄木、中原中也といった人々のことが書かれていたと思うのですが——その中で、内村に関しては、日本近代が西欧近代を手本にしたのなら、プロテスタンティズムが、とくに内村などが当然『正統』となるべきはずだった。内村はあまりに『正統』的だったから日本ではアウトサイダーになった……という風に言われていたかと思えます。

この指摘は、私には今も大変大切なことのように思われます。

これは近代思想としてプロテスタンティズムが、日本近代思想史の中で『正統』の系譜の中に位置づかなかったというだけ、を言っているのではない、キリスト教の中でも、内村は、今日に至るまで『アウトサイダー』なのではないか。実際、彼の『代表的日本人』という本などは、今日私たちが読みますと、まことに奇妙な印象を受ける本です。——昨年ある所で、二、三の学生と、この本をテキストにして読書会をしたのですが、一人の学生が質問して、「先生、内村という人は本当にキリスト教だったんですか」と言うのです。河上氏は内村は『正統的』すぎたから『アウトサイダー』になったと言われるけれど、今日『正統的』な教会で育ったクリスチャンからすれば、この学生のような感想が出てくるのが、当然だと思われるようなところが、確かに、内村には（少くともこの本には）あります。

『代表的日本人』は、先程も申しましたように、「黄海海戦勝利の翌日」に序文が書かれており、内容としては、西郷隆盛（これには「新日本の建設者」と副題がつけられています）、上杉鷹山（封建領主）、二宮尊徳（農民聖人）、中江藤樹（村落教師）、日蓮上人（仏教僧侶）の五人の『代表的日本人』を紹介したものです。日本のいわば『代表的』キリスト者のはずの内村の、こうした人物の選び方自体が、今日ではすでに奇妙です。まして彼は、

たとえば西郷隆盛について、その城山での最期までの伝記を感動をこめて綴り、「……斯くの如くにして、武士の最大のもの、また最後の（と余輩の思ふ）ものが、世を去ったのである」と結びます。西郷の征韓論について、その「東亞征服」の「積極政策」が「当時の世界情勢に対する彼の見解から必然的に生じたものであることを弁護し、むしろその「征服」の態度が「道徳家」的であったことを賞讃しています。板垣退助の尽力によって決定した西郷の韓国派遣が、岩倉、大久保、木戸らの帰国によって取りやめになった経過を語ったくだりでは、ほとんど痛恨をこめて、「彼ら（岩倉など）は、文明の中心地における文明、その快樂と幸福とを見た。彼らがもはや外国との戦争を考えなかったことは、西郷がパリやウインナの生活様式を考えなかったと同じで、彼らは「あらゆる陰険不純の手段に訴へ」てこの決定を覆したことをいい、西郷は『長袖者流』と彼の称<sup>よ</sup>んだあの臆病な公卿どもの遣り口に対し、激昂した。議の取止めとなったことが、彼を最も傷けたのではない。其が取止めとなった方法と、其処に至った動機が、我慢なり難い彼の不満であった」と書いています。

このような「方法」や「動機」、つまり「道徳」を重視する視点は、「彼の生活法と人生觀」を述べた章では、西郷の寡欲、「無頓着と無邪氣」、「謙遜と單純」等々を挙げ、「敬天・愛人」

というよく知られた西郷の人生觀については、『天は人も我も同一に愛し給うゆゑ、我を愛する心を以て人を愛する也』と言ふ時、彼は『律法と預言者』に於る凡てを語ったのである」とさえ言っています。このような、西郷とキリスト教倫理との結びつけ方も、今日から見れば、やはり奇妙です。しかも、彼はさらに次のように言うのです。

『征韓論』の抑圧とともに、政府の積極政策はすべて終焉し……そして、岩倉とその『内治派』の心中秘かに願ひし所に適ひ、此国は彼等の所謂文明開化を沢山に有つことができた。併し其と共に、甚しい懦弱、断乎たる行動に対する恐怖、明白なる正義を犠牲にした平和の愛好など、真個の武士の慨嘆に堪へない他の多くのものが、其に随伴したのである。『文明とは道の普く行はるるを賛称せる言にして、宮室の莊嚴、衣服の美麗、外觀の浮華を言ふには非ず。』此が、西郷の文明の定義であつた。余輩は、彼の言ふが如き意味に於ける文明は、彼の時代以来多くの進歩をしなかったのではないかを惧れるものである。」

内村は、別のところでは、西郷の「嗟乎、聖賢ノ大道ニ背イテ生財豊饒ノ道ヲ求ムルコト、豈ニ智ト謂フベケンヤ。損益ノ道ニ反シテ国家ノ有益ヲ計ルコト、不智ト謂ハザルベケンヤ……云

々」という言葉を引いて、これを「旧式経済学である」と我國の現代的ベントム主義者等は言うだろうが、しかしこれこそ「ソロモンの経済学」また『『ソロモンより大いなる者』の経済学』であつたと言ひ、西郷の言葉は、「ほどこし散らして反りて増すものあり……」「まづ神の国と神の義を求めよ……」といった聖書の言葉の「適切な註解ではないか」という言ひ方もしておりますが、こういう言ひ方を見ると、私には、内村が、日本の近代化の道として、いわば西郷路線と岩倉・大久保路線とも言うべきもの（單なる比喩として言えば、「思想優先」の毛沢東路線と、経済優先の鄧小平の「近代化」路線とのちがいが想起されます）を見ていて、征韓論政変で前者がしりぞけられ、その後二十年の日本の近代化（文明開化）が後者の路線で進められて来たことに抗議しているように見えます。その後の日本のキリスト教が、少くとも一般的には、社会主義と結びついた場合をも含めて、近代主義の傾向を持っていたことを考えると、こういう議論は、確かに、快適さの追求以外に倫理の歯止めを持たぬ今日の文化状況への批判としても通ずると思ふものの、頗る奇妙です。

またさらに、内村が「我が国の歴史に二人の最も偉大な名を挙げざるならば、余は躊躇なく太閤秀吉と西郷隆盛を指名するものである。両者は共に大陸的雄図を懷き、全世界をその行動の分野と

して有つてゐた」などと言うのを読むと、（もつとも内村は、秀吉の偉大さは「ややナポレオンの」で、隆盛の偉大は「コロムウェルの偉大」であつたと、両者を区別するのですが）、まるで右翼の国権拡大論かなにかを見るようで、確かに、正宗白鳥の言うように、内村には「ファシズムの傾向があつた」と言いたくなります。

またその反「近代主義」（倫理性の強調）も、その限りでは納得できますが、日本近代化の道として、西郷路線の反「近代主義」と岩倉・大久保の「文明開化」路線とのどちらが賢明な選択であつたかについても、今の私は、内村の言うように、西郷路線を選んでいたら「彼の言う」つまり眞の「文明」に達しただろうと考えるほどロマン的にはもはやなれません（とりわけ、昨今、毛沢東の実験の失敗についてイヤというほど聞かされているわけですから）。さりとて、岩倉・大久保路線のおかげで、竹内好の言うごとく、日本は「進歩的だったゆえに悲惨を免れた」のは事実でしょうが、同時にそのために「ダラク」し、その終着点がある中国侵略戦争だったことも忘れることは出来ません。

『代表的日本人』の、ひいては内村の思想の、このような奇妙さ（というより、私たちが今日奇妙に感じることは、何に由来するのか、またそこから、私たちは今日どのような意味を掬み取



ることができるだろうか。

## 五、結び——魯迅と内村——

『代表的日本人』が私たちにあって、奇妙に感じられる理由の第一は、内村がクリスチャンであるにもかかわらず（実は、であるからこそだと思うのですが）、外来のキリスト教に対して、「自己防衛の本能」を働かせ、抵抗しているからだと思うのです。

先程引きました河上徹太郎氏の『日本のアウトサイダー』で言われている、日本近代には正統思想が形成されなかったという指摘は、丸山真男氏がよく知られた「雜居文化」（日本では外来思想が在来思想との「対決」——単なる「反対」ではない——を通じて「雜種文化」を生むということがない）という指摘とも、またこれも初めに申しました竹内好氏の、「回心」は「抵抗」を媒介にしてはじめて起るという指摘とも、実は同じ事を言っているだろうと私は思います。マルクス主義やキリスト教からの「転向」の問題についても、まずそれらの思想の受容自体が、「抵抗」を欠く、それらへの「転向」（回心ではなく）だったことも既に指摘されていることです。こうした竹内氏の所謂「ドレイ」的な文化状況の中では、内村のような「抵抗」（＝自己固執、自分であり続けようとする意志）は、屢々、単に保守的・反動的とみな

されたり、「本来の」オーソドックスな「思想」や「教養」から離れた非正統的分派とされたり、二元論とみられたり、あるいは個人の頑固・狷介な性格のせいにされたりしがちなものではないでしょうか。近代思想史の中においてのみならず、キリスト教の中でも、内村の位置は、そのような所にあるように思われます。

日本人はキリスト教を「蒸気機関と共に」受けとるべきではないというのが彼の主張でした。最初の赴任先である北越学館で、キリスト教の教旨を徳育の基本とすることを「到底余の服する能はざる所」とし、外人宣教師の無償の教育援助に反対して伝道会社からの独立を唱え、愛国心養成を主張した内村は、ほとんど反キリスト教の立場にあるかとさえ見えます（鈴木範久『内村鑑三とその時代』による）。ずっと後まで続く、あの依怙地な排外主義とさえ見える内村の有名な「宣教師嫌い」にしても、それらのことには、内村のうちに養なわれていた「真個の武士」のエトス乃至は教養の、強烈な「抵抗」を見るべきであって、単に彼個人の性格にのみ帰せらるべきことではないと思うのです。

後に彼はこう書いています。

「英文『代表的日本人』改版の校正を為しつつある。……今より二十八年前に此の著を為して置いた事を神に感謝する。

真の日本人に実に偉らい者であった。今の基督教の教師、神

学士と雖も遠く彼らに及ばない。米国宣教師等に偶像信者と称よばるるとも、鷹山や尊徳のやうな人物と成るを得ば沢山である。余は或時は基督信者たることを止めて純日本人たらんと欲することがある」(一九二二年八月一日の日記)

岩波文庫版『代表的日本人』の訳者鈴木俊郎氏は、この日記の文章を引いて、「欧米基督教会の宗教を日本人が受けて、その靈魂を欧米の宗教的伝統の權威の下に奴隸たらしめる」べきではない、「イエスが王陽明にまさる尊嚴にして恩恵豊かなる『天理』を啓示したとすれば、嘗て藤樹が王陽明に学びし如く、我等は我等自身の仕方にてイエスより直接それを学ぶべきである。欧米基督教会の信者たるよりは、鷹山や尊徳のやうな純日本人たることは、日本人たる我々には、遥かに尊貴なることである……」といい、ここに、氏のいう本書の二つの性格の一つの面、すなわち、「日本の西洋に対する自己防衛」「日本の民族的自覺に基づく西洋からの独立の主張」が、遺憾なく發揮せられている、といっておられます。

「自己防衛」「独立の主張」と言ってもいいのですか、私はむしろ、鈴木氏が言われる本書のもう一つの面、すなわち、「道徳的規範による日本への自己批判」と表裏一体をなすものという意味で、「抵抗」を通しての「回心」と、これと呼びたいのです。

——つまり、「回心」とは、「抵抗」を媒介にして、旧い自己を否定することであると同時に、自己が他人になることなく、よりよく自己になること、即ち新しい自己発見、神の前での新しい自覺をも、必ず伴うものだからです。内村が「真の日本人は実に偉らい者であった」という時、それはこのような新しい日本人の自己発見だった、「斯くの如き人のみ、が独り国民の脊椎骨であった」といわれるところの、日本人のモラル・バックボーンの發見を意味していた、とは言えないでしょうか。そしてそれは同時に、現実の日本人に対する鋭い批判でもありました。一九〇八年にこの本の改訂再版に当って書いた序文に、彼が、「我が国に対する余の青年時代の愛の全く冷却したるに拘らず、余は我が国民の有する多くの美しき性質に盲目たり能はざるのみならず……」といい、「余が今なお我が国人の善き諸性質——普通に我が国民の性質と考へられている盲目なる忠誠心と血腥い愛国心を除いた其以外の諸性質——を外なる世界に知らしむ一助となさんこと」(旁点原著者)が、本書の目的である、と書いているのは、まさに、「回心」における、自己否定と自己発見との、上に申したやうな關係を語っているものではないでしょうか。

そして、このような「抵抗」を媒介とした西欧受容は、今日のいちばん初めに申しました竹内氏が、「魯迅型」として日本型近

代に対置したものです。先程「魯迅と明治文学」のところでも申しましたので、もう多く申しませんが、一方では激越なまでの徹底した伝統批判をしながら、他方、啓蒙主義者たちの、上からの西欧近代の輸入に対しては、「エセ志士は追放せよ、迷信を保存せよ、これこそが目下の急務である」『破惡声論』と言ひ、「朴素の民」（農民）の「純白の心」に期待をかけ、「志士」たちが「迷信」と攻撃する中国古来の神話・伝説を擁護するなど、内村の場合と同じかたちは、留学期の魯迅にも見出されるものです。

第二に、先程から「抵抗」という言葉で言つて来たことと、結局は同じことなのですが、一般に私たちは、たとえばキリスト教のような西洋渡来のものについて、「普遍的真理」は唯一つあるものと考え、その真理は何かということを追求することには極めて熱心ですが（「權威」への上昇乃至接近志向）、それを受け入れて「回心」すべき主体をあまり問題にしない、ということがあるのに対して、内村は、キリスト教による民族の回心を求めて、その回心の主体たり得る「日本人」を問題にした、それが彼が私たちの眼に奇妙に見え、あるいはまた彼が時に誤解される、もう一つの理由ではないかと思うのです。これもすでに申しましたように、有名な「二つの『J』」とは、このような、一つは普遍的、超

越的な真理を、もう一つはそれを受けとめて回心すべき主体を意味していたと私は思うのです。『代表的日本人』独逸語版跋で、この本を、「現在基督信徒たる余自身の接木せられてゐる砧木<sup>だいぎ</sup>の幹を示すものである」といい、西郷隆盛の最初にも、日本が二千年間、世界より隔絶されていたことを、日本を、その間に、「自己のもの」と称する何ら特殊のものなき無形体たらしめざるやう」「我等の国民的性格」が「十分に形成せらるる」ようにと、神がはからい給うた「摂理」の慈しみであったと言っています。――

これは彼が、民族の回心の文化的主体の問題を明確に意識し、真に普遍的なものは、必ず「特殊のもの」を通してしか実現しないことを知っていたことを示すものだろうと思います。

そして、このような、普遍的価値としての西欧近代と、それを受けとめるべき主体としての真の国粹との「二極構造」は、これも先程申しましたとおり、魯迅において特徴的なことでした。

――というより、私の場合は、魯迅の側から見ても、内村以外には同時代の日本文学の中に見出し得なかったものです。

第三に、それでは、以上のような「抵抗」を媒介にして、内村が、あらためて発見した「真の日本人」――すなわち、「特殊のもの」としての「国民的性格」の中に見出した普遍的な性格は、

具体的にはどのようなものだったか。彼は「現在余自身のうちに  
ある武士的なもの」について、「正に一人の武士の子たる余に相  
応はしきは、自尊と独立である」（独逸語版跋）と言います。西  
郷の偉大を「コロムウエルの偉大」と言ったあとに続けて、  
「純粋な意志の力が、彼の場合には多大の関係を有っている」と  
して、「これは道徳的な偉大、偉大の最善のものである」とも言  
っています。西郷に限らず、彼が挙げる五人の代表的日本人  
はみな、「自身の意志を有つ」者であり、その意味で「甚だ御し  
易い人間ではなかった」とされています。

ここでも、先程（二章）魯迅について申したことを思い出して  
頂きたいのですが、このような「御し易」からぬ「意志」を持つ  
人間は、魯迅が、ニーチェ等を通して、西欧近代の「根底は人間  
にある」と言った時の「人間」の基本的性格でした。このことは、  
両者が共に「抵抗」を通して西欧近代の中に見出したものの近さ  
をも語っているでしょう。

言いかえれば、先程、魯迅がニーチェの「極端なる個人主義」  
から受け取ったものは、傲慢なまでに強烈な、意志としての「精  
神」であり、それは高山樗牛らには見出せないものだということ  
を申しましたが、この点で、魯迅が西欧近代文明の根底をなすも  
のとして捉えた「精神と個性」と最も近いものをとらえていたの

は、同時代のニーチェ主義者ではなく、内村だったということ  
です。（内村の西郷讚美に関して、正宗白鳥が「ファシズムの傾向」  
が彼にはあったのだと言っていることの含意を、完全に否定する  
ことは今の私には出来ませんが、日清戦争の時と日露戦争の時と  
の内村の態度の変化なども考え合わせると、事柄の内村における  
意味は、少くとも主要には、ここに申したような問題として理解  
すべきではないでしょうか。）

魯迅が内村と共に、ある種の文学観、文明批評的態度、文化上  
のナショナリズムなどを、「日清・日露両戦役間」の日本文学と  
共有していたことは、すでに先ほど申しました。その上でさらに  
魯迅の側から見て、他の文学者との間には見出せないで、内村と  
の間にだけ特に見出されるように思われた類似点は、ほぼ以上の  
ような点です。

ここで私が特に興味を抱くのは、内村が「……大文学の地質吾  
人にあり、確かにあり、要は世界精神の涵養と注入とにあるの  
み」（『何故に大文学は出でざる乎』）と言ひ、魯迅が「……故に曰  
く、国民精神の発揚は、世界識見の広博にかかる、と。」（『摩羅詩  
力説』）と書いたような、新しい「世界」的な精神（普遍的なまた  
超越的な価値と言ってもよいでしょう）に触れたことを契機とす

る新しい民族的主体の発見という、両者に共通するモチーフです。内村の『代表的日本人』における、「普通に我が国民の性質と考えられている盲目なる忠誠心と血腥い愛国心を除いたそれ以外の」「善き性質」をとらえ直そうとした営みは、藤田省三氏が、名著『維新の精神』の中で言われている。「普遍者の内面的形成」という課題（藤田氏は、この課題を果たした唯一の「典型」として内村を取り上げておられます）と無関係だとは思われないからです。

実は私はかねて魯迅の『故事新編』という作品群（一九二二―三五）を、右のような民族的主体の発見——つまり、魯迅が若き日にとらえた近代ヨーロッパの「精神」を、中国の伝統文化に「受肉」させようとした営み——ではないかと考えて来ました。そして、今お話しして来たような意味で、内村の『代表的日本人』に、『故事新編』とかなり似たモチーフを見出したように思ったのです。『故事新編』は、或る意味で、魯迅が書くこととした『代表的中国人』ではあるまいか、などと思ったのです。

もちろんこんな考えは、単なる対比としても乱暴すぎることで、少くとももう少しいろいろな手続きが必要です。その上で魯迅が『故事新編』に描いた墨子や禹の「意志的な精神」と、内村がとらえた西郷や上杉のそれとの対比などしてみたいと思った

のですが、もはや時間がなくなりました。ここでは——これまで両者が、似ている——という点を言うだけに終始してしまったので——この二つの作品の対比から類推すれば、両者の間には、当然のことですが、日中両国の近代史と、両国の文化伝統の重さのちがいににかかわる、かなりのちがいが感じられることを言うに止めます。そのちがいはたとえば、内村がとらえた「我が国民の善き性質」の典型がいわば武士であるのに対して、魯迅の場合、一方の極に「朴素之民（農民）」がいつも考えられていることや、その事にも関わって宗教と科学、科学と文学との関係についてのそれぞれの理解のズレにもあらわれているように思われるのですが、そうしたことは全て、今後の課題としたいと思います。

終りに、この大学に英文科と共にいち早く日本文学科が設けられたのも、今日お話ししましたような、キリスト教という外来の精神原理に触れたことを契機とする、日本の文化伝統の再発見という課題の大切さへの洞察が創立者たちにあったからではないだろうか、という感想を付け加えて、結びとします。

（一九八〇年五月二十八日東京女子大学日本文学研究会主催の講演会において）  
（本学教授）